LINDA NICHOLSON

Interpretando o gênero[1]

Resumo: *Neste artigo a autora desconstrói significados dominantes de dois conceitos centrais da crítica feminista: gênero e mulher. Muito do feminismo posterior aos anos 1960 ancorou-se na distinção entre sexo e gênero. Embora essa discussão tenha tido alguma utilidade (como a de permitir que as feministas desafiassem a idéia de um determinismo biológico), ela também permitiu que as feministas preservassem um tipo de pensamento dualista sobre a identidade da mulher e que analisassem a diferença entre mulheres como algo que pudesse ser separado daquilo que todas as mulheres compartilham. A autora argumenta que o marco teórico binário possibilitou a muitas feministas enfatizar profundas diferenças entre as experiências culturais dos homens e das mulheres. Porém, como o pensamento binário não é completamente estático nem permite uma perfeita articulação entre experiências masculinas e femininas e corpos masculinos e femininos, empregá-lo em nossas análises pode resultar em sérios problemas. O marco binário também não consegue captar o nível de desvio das normas do gênero que existe em muitas de nós, reforçando tanto estereótipos culturais em relação ao significado das experiências masculinas e femininas, bem como aludindo politicamente a pressão de maneiras de ser que desafiam os dualismos do gênero.*
Palavras-chave: *dualismo do gênero, fundamentalismo biológico, experiência, mulher, política feminista.*

"Gênero" é uma palavra estranha no feminismo.[2] Embora para muitas de nós ela tenha um significado claro e bem conhecido, na verdade ela é usada de duas maneiras diferentes, e até certo ponto contraditórias. De um lado, o "gênero" foi desenvolvido e é sempre usado em oposição a "sexo", para descrever o que é socialmente construído, em oposição ao que é biologicamente dado. Aqui, "gênero" é tipicamente pensado como referência a personalidade e comportamento, não ao corpo; "gênero" e "sexo" são portanto compreendidos como distintos. De outro lado, "gênero" tem sido cada vez mais usado como referência a qualquer construção social que tenha a ver com a distinção masculino/feminino, incluindo as construções que separam corpos "femininos" de corpos "masculinos". Esse último uso apareceu quando muitos perceberam que a sociedade forma não só a personalidade e o comportamento, mas também as maneiras como o corpo aparece. Mas se o próprio corpo é sempre visto através de uma interpretação social, então o

1. Publicado originalmente como "Interpreting Gender" em Linda Nicholson, *The Play of Reason: From the Modern to the Postmodern* (p. 53-76). Copyright © 1999 Cornell University. Reproduzido ao português com permissão da editora, Cornell University Press.

2. Levei vários anos trabalhando este texto, que conseqüentemente tem uma longa e complexa genealogia. Por isso não posso começar a agradecer a todos os que leram ou ouviram um ou outro ancestral do presente artigo e que contribuíram muito ou pouco com o nascimento da presente versão. Muita gente vai achar boa parte deste texto familiar. Alguns poucos agradecimentos, porém, são necessários. Agradeço ao Center for Research on Women da Duke/

em Chapel Hill, por me fornecer uma bolsa Humanist in Residence da Fundação Rockefeller para 1991 e 1992. Essa bolsa, somada à licença da Universidade do Estado de Nova Iorque em Albany, deu-me um ano para pensar em muitas das idéias deste artigo. Quero agradecer também a Steve Seidman pela leitura de todas as primeiras versões e pela intervenção no desenvolvimento deste artigo em vários pontos cruciais.

"sexo" não pode ser independente do "gênero"; antes, sexo nesse sentido deve ser algo que possa ser subsumido pelo gênero. Joan Scott fornece uma eloqüente descrição desse segundo sentido de "gênero", no qual fica clara a forma como ele abrange o "sexo":

> gênero é a organização social da diferença sexual. Mas isso não significa que o gênero reflita ou produza diferenças físicas fixas e naturais entre mulheres e homens; mais propriamente, o gênero é o conhecimento que estabelece significados para diferenças corporais. (...) Não podemos ver as diferenças sexuais a não ser como uma função de nosso conhecimento sobre o corpo, e esse conhecimento não é puro, não pode ser isolado de sua implicação num amplo espectro de contextos discursivos.[3]

3. SCOTT, 1988, p. 2.

Defendo que apesar de esse segundo sentido de gênero ter predominado no discurso feminista, a herança do primeiro sobrevive: o "sexo" permanece na teoria feminista como aquilo que fica de fora da cultura e da história, sempre a enquadrar a diferença masculino/feminino. Para saber como isso acontece, precisamos elaborar mais completamente as origens do termo "gênero".

"Gênero" tem suas raízes na junção de duas idéias importantes do pensamento ocidental moderno: a da base material da identidade e a da construção social do caráter humano. Na época do surgimento da segunda fase do feminismo, final dos anos 60, um legado da primeira idéia foi a noção, dominante na maioria das sociedades industrializadas, de que a distinção masculino/feminino, na maioria de seus aspectos essenciais, era causada pelos "fatos da biologia", e expressada por eles. Essa noção se refletia no fato de que a palavra mais comumente usada para descrever essa distinção, "sexo", tinha fortes associações biológicas. As feministas do início dessa segunda fase viram corretamente essa noção como base conceitual do "sexismo" em geral. Por causa dessa assunção implícita no sentido de fincar na biologia as raízes das diferenças entre mulheres e homens, o conceito de "sexo" colaborou com a idéia da imutabilidade dessas diferenças e com a desesperança de certas tentativas de mudança. As feministas do final dos anos 60 se valeram da idéia da constituição social do caráter humano para minar o poder desse conceito. Nos países de língua inglesa, esse poder foi enfraquecido pela ampliação do significado do termo "gênero". Em meados dos 60, o termo "gênero" ainda era usado principalmente como referência a formas femininas e masculinas dentro da

relação ao papel da sociedade na distinção entre fenômenos codificados em termos de "masculino" e "feminino". As feministas da segunda fase estenderam o significado do termo para com ele se referir também a muitas das diferenças entre mulheres e homens expostas na personalidade e no comportamento.

Mas o mais interessante é que o "gênero", naquela época, não era visto pela maioria como substituto para "sexo", mas como meio de minar as pretensões de abrangência do "sexo". A maioria das feministas do final dos anos 60 e início dos 70 aceitaram a premissa da existência de fenômenos biológicos reais a diferenciar mulheres de homens, usadas de maneira similar em todas as sociedades para gerar uma distinção entre masculino e feminino. A nova idéia foi simplesmente a de que muitas das diferenças associadas a mulheres e homens não eram desse tipo, nem efeitos dessa premissa. Assim, o conceito de "gênero" foi introduzido para suplementar o de "sexo", não para substituí-lo. Mais do que isso, não só o "gênero" não era visto com substituto de "sexo" como também "sexo" parecia essencial à elaboração do próprio conceito de "gênero". Um exemplo disso pode ser encontrado numa das mais influentes discussões sobre "gênero" da literatura do início da segunda fase. Em seu importante artigo, "The Traffic in Women", Gayle Rubin lançou a expressão "o sistema sexo/gênero", definindo-o como "o conjunto de acordos sobre os quais a sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas".[4] Aqui o biológico foi assumido como a base sobre a qual os significados culturais são constituídos. Assim, no momento mesmo em que a influência do biológico está sendo minada, está sendo também invocada.

4. RUBIN, 1975, p. 159.

A proposta de Rubin nesse ensaio não é idiossincrática. Reflete um aspecto importante do pensamento do século 20 sobre "socialização", incluindo a aplicação feminista de tal pensamento para a distinção masculino/feminino. Muitos dos que aceitam a idéia de que o caráter é socialmente formado, rejeitando portanto a idéia de que ele emana da biologia, não necessariamente rejeitam a idéia de que a biologia é o lugar da formação do caráter. Em outras palavras, ainda vêem o eu fisiológico como um "dado" no qual as características específicas são "sobrepostas", um "dado" que fornece o lugar a partir do qual se estabelece o direcionamento das influências sociais. A aceitação feminista dessas proposições significava que o "sexo" ainda mantinha um papel importante: o de provedor do lugar onde o "gênero"

Tal concepção do relacionamento entre biologia e socialização torna possível o que pode ser descrito como uma espécie de noção "porta-casacos" da identidade: o corpo é visto como um tipo de cabide de pé no qual são jogados diferentes artefatos culturais, especificamente os relativos a personalidade e comportamento. Tal modelo permitia às feministas teorizar sobre o relacionamento entre biologia e personalidade aproveitando certas vantagens do determinismo biológico, ao mesmo tempo em que dispensava certas desvantagens. Quando se pensa o corpo como um " cabide" no qual são "jogados" certos aspectos de personalidade e comportamento, pode-se pensar no relacionamento entre os dados do "cabide" e aquilo que nele é jogado como algo mais fraco do que determinista, porém mais forte do que acidental. Não se é *obrigado* a jogar sobretudos e cachecóis num porta-casacos; pode-se, por exemplo, jogar suéteres e até diferentes tipos de objetos, basta mudar suficientemente a natureza material do cabide. Mas se sempre vemos um porta-casacos cheio de sobretudos e cachecóis, não exigimos muita explicação, afinal trata-se de um porta-casacos.

Rotulo essa noção do relacionamento entre corpo, personalidade e comportamento de "fundacionalismo biológico", a fim de indicar suas diferenças e semelhanças em relação ao determinismo biológico. Em comum com o determinismo biológico, meu rótulo postula uma relação mais do que acidental entre a biologia e certos aspectos de personalidade e comportamento. Mas em contraste com o determinismo biológico, o fundacionalismo biológico permite que os dados da biologia coexistam com os aspectos de personalidade e comportamento. Tal compreensão do relacionamento entre biologia, comportamento e personalidade, portanto, possibilitou às feministas sustentar a noção, freqüentemente associada ao determinismo biológico, de que as constantes da natureza são responsáveis por certas constantes sociais, e isso sem ter que aceitar uma desvantagem que se torna crucial na perspectiva feminista, a de que tais constantes sociais não podem ser transformadas.

Outra vantagem significativa dessa noção do relacionamento entre biologia, personalidade e comportamento é que ela permite às feministas assumir tanto as diferenças entre as mulheres quanto o que elas têm em comum. Quando se pensa o corpo como um porta-casacos comum onde diferentes sociedades impõem diferentes normas de personalidade e comportamento, pode-se explicar tanto o fato de algumas dessas normas serem as

algumas dessas normas serem diferentes. E, mais uma vez, embora não seja surpreendente a tendência a encontrar sobretudos e cachecóis num porta-casacos, tais peças podem ter diferentes tamanhos e formas.

Estendi-me um pouco na elaboração do fundacionalismo biológico por ver nessa posição, e na noção da identidade em geral como um "porta-casacos", obstáculos à verdadeira compreensão de diferenças entre mulheres, diferenças entre homens e diferenças em relação a quem pode ser considerado homem ou mulher. Através da crença comum de que a "identidade sexual" representa o ponto comum entre várias culturas, freqüentemente generalizamos o que é específico da cultura moderna ocidental ou de certos grupos dentro dela. Mais do que isso, tem sido difícil identificar essa generalização equivocada como tal, por causa da aliança de todas as formas de fundacionalismo biológico com o construcionismo social. As feministas há muito vêm percebendo como argumentos relativos a explicações biológicas para personalidade e comportamento generalizam equivocadamente aspectos específicos da personalidade e do comportamento para todas as sociedades humanas. Mas o fundacionalismo biológico não equivale ao determinismo biológico porque, ao contrário deste, inclui algum elemento de construcionismo social. Mesmo a posição feminista mais antiga , que construiu o "sexo" como independente do "gênero", ao usar o termo "gênero" permite a entrada de algum elemento social na construção do caráter. Qualquer posição que reconhece um cunho social em pelo menos um pouco do que é associado à distinção feminino/masculino tende a teorizar sobre uma certa quantidade de diferenças entre mulheres. Embora uma posição fundacionalista biológica, ao contrário da determinista biológica, de fato permita o reconhecimento de diferenças entre mulheres, ela o faz de forma limitada e problemática.

Basicamente, tal posição nos leva a pensar as diferenças entre mulheres numa coexistência, mais do que numa interseção, com as diferenças de raça, classe etc. A assunção de que tudo o que há em comum entre as mulheres devido ao sexo gera tudo o que há em comum entre elas em termos de gênero explica a tendência a se pensar o gênero como representativo do que as mulheres têm em comum, e aspectos de raça e classe como indicativos do que elas têm de diferente. Em outras palavras, acabamos pensando que todas as mulheres das "sociedades patriarcais" terminaremos agindo como casacos e cachecóis, embora possamos diferir em tamanhos e

Spelman descreve como análise aditiva de identidade, ou análise do tipo "colar de contas", na qual todas as mulheres compartilham o gênero (uma conta do colar), mas diferem em relação às outras "contas" que são adicionadas ao colar. Mas, como Spelman percebe, tais análises tipicamente descrevem a "conta" gênero em termos das manifestações privilegiadas; tendem também a pintar as diferenças que marcam mulheres desprivilegiadas apenas em termos negativos. Spelman descreve alguns desses problemas das análises das relações entre sexismo e racismo.

> Em suma, de acordo com análises aditivas de sexismo e racismo, todas as mulheres são oprimidas pelo sexismo; algumas são, além disso, oprimidas pelo racismo. Uma análise como essa distorce as experiências de opressão das mulheres negras por negligenciar importantes diferenças entre os contextos nos quais mulheres negras e mulheres brancas têm suas experiências com o sexismo. A análise aditiva sugere ainda que a identidade racial de uma mulher pode ser subtraída de sua identidade simultaneamente sexual e racial.[5]

5. SPELMAN, 1988, p. 128.

Em outras palavras, uma abordagem dualista obscurece a possibilidade de aquilo que descrevemos como o que há de comum entre as mulheres estar entrelaçado com o que há de diferente entre elas. Quem somos, *enquanto mulheres*, não difere só em relação a qualidades acidentais; difere também num nível mais profundo. Não há aspectos comuns emanando da biologia.

Em resumo, o feminismo precisa abandonar o fundacionalismo biológico junto com o determinismo biológico. Defendo que a população humana difere, dentro de si mesma, não só em termos das expectativas sociais sobre como pensamos, sentimos e agimos; há também diferenças nos modos como entendemos o corpo. Conseqüentemente, precisamos entender as variações sociais na distinção masculino/feminino como relacionadas a diferenças que vão "até o fundo" — aquelas diferenças ligadas não só aos fenômenos limitados que muitas associamos ao "gênero" (isto é, a estereótipos culturais de personalidade e comportamento), mas também a formas culturalmente variadas de se entender o corpo. Essa compreensão não faz com que o corpo desapareça da teoria feminista. Com ela o corpo se torna, isto sim, uma variável, mais do que uma constante, não mais capaz de fundamentar noções relativas à distinção masculino/feminino através de grandes varreduras da história humana, mas

na forma como a distinção masculino/feminino permanece atuante em qualquer sociedade.

Não estou refutando a idéia de que todas as sociedades possuem alguma forma de distinção masculino/feminino. Todas as evidências disponíveis parecem indicar que elas possuem. Também não refuto a possibilidade de que todas as sociedades de alguma forma relacionem essa distinção com o corpo. O que acontece é que diferenças no sentido e na importância atribuídos ao corpo de fato existem. Esses tipos de diferenças, por sua vez, afetam o sentido da distinção masculino/feminino. A conseqüência é que nunca temos um único conjunto de critérios constitutivos da "identidade sexual" a partir do qual se possa inferir alguma coisa sobre as alegrias e as opressões inerentes ao "ser mulher". Pensar o contrário nos leva ao erro.

Contexto histórico

A tendência a pensar em identidade sexual como algo dado, básico e comum entre as culturas é muito poderosa. Enfraquecer o domínio dessa tendência sobre nós mesmas exige uma noção sobre seu contexto histórico. Na medida em que podemos ver a identidade sexual como enraizada historicamente, como produto de um sistema de crenças específico de sociedades modernas ocidentais, podemos também apreciar a diversidade profunda das formas pelas quais a distinção masculino/feminino pôde e pode ser entendida.

Deixe-me iniciar essa tarefa voltando na história européia até o início da era moderna. Foi entre o século XVII e o XIX que se desenvolveu, particularmente entre os "homens de ciência", a tendência a pensar as pessoas como matéria em movimento — seres físicos que podem se distinguir uns dos outros, acima de tudo, pela referência às coordenadas espaciais e temporais que ocupam. A idéia traduziu-se na tendência a pensar o humano em termos cada vez mais "coisificados", tanto à semelhança dos objetos que nos cercam — por sermos compostos da mesma substância — quanto à diferença em relação aos mesmos objetos, e uns em relação aos outros — por ocuparmos cada um uma coordenada espacial e temporal diferente.[6]

Isso não quer dizer apenas que a linguagem de espaço e tempo tenha se tornado cada vez mais central como meio de fornecer identidades. A crescente dominação de uma metafísica materialista também significou uma tendência cada vez mais forte à compreensão da "natureza" de fenômenos específicos em termos de configurações específicas da matéria que os corporificava. A importância

6. Embora o crescimento de uma metafísica materialista possa ter contribuído com o crescimento daquele forte senso de individualismo que muitos autores associaram aos conceitos modernos e ocidentais de eu, seria um erro ver esse individualismo meramente como resultado do crescimento daquela metafísica. Alguns autores, como Charles TAYLOR (1989, p. 127-142), apontaram para o senso emergente de "introversão" como um aspecto desse individualismo presente já nos textos de Santo Agostinho. E de acordo com Colin MORRIS (1972), essa guinada rumo a uma linguagem da introversão representa um fenômeno já bem disseminado no século 12. Ele percebe o declínio dessa tendência em meados do século 12, seguido por uma retomada gradual que culminou na Renascença italiana do final do século 15. Além disso, mesmo no período após o surgimento da metafísica materialista, outras transformações sociais além do crescimento dessa metafísica contribuíram para o desenvolvimento desse senso de individualismo, de formas diferentes em diferentes grupos sociais.

dessa tendência para as noções de identidade que então começaram a surgir se verificou através de uma crescente compreensão da natureza dos seres humanos em termos das configurações específicas da matéria que também lhe dava corpo. Assim, os aspectos físicos ou materiais do corpo cada vez mais assumiram o papel de testemunhas da natureza do eu que esse corpo abrigava.

Há que se detalhar melhor o modo como tal proposição deve ser entendida no contexto do pensamento dos séculos XVII e XVIII. No fim do século XX, pensar o corpo assumindo cada vez mais o papel de testemunha da natureza do eu é aceitar cada vez mais a crença no determinismo biológico. Deve porém ser ressaltado que ao longo dos séculos XVII e XVIII uma crescente percepção do eu como "natural" ou "material" conjugou duas ênfases que só nos séculos seguintes puderam ser vistas como antitéticas: a ênfase numa consciência ampliada do corpo como fonte de conhecimento sobre o eu e a ênfase no sentido de um eu que toma forma de acordo com as influências que recebe do mundo exterior. Essas duas ênfases estão presentes nos textos de muitos escritores dos séculos XVII e XVIII, mas não foram vistas, como freqüentemente o seriam mais tarde, como necessariamente antitéticas. Uma consciência ampliada do eu corporificado pode ser ilustrada pelos tipos de questões que os teóricos daqueles dois séculos achavam cada vez mais relevantes. Assim, por exemplo, enquanto um patriarcalista do início do século XVII como Sir Robert Filmer pôde usar a Bíblia para justificar a subordinação das mulheres aos homens, o teórico das leis naturais John Locke mais tarde apontaria diferenças entre corpos masculinos e femininos em busca de um objetivo semelhante.[7] Mas "natureza", para teóricos das leis naturais como Locke, não significava apenas o corpo em oposição a outros tipos de fenômenos. Podia também se referir a influências externas geradas pela visão ou pela educação. Assim, embora Locke pudesse apontar diferenças nos corpos de mulheres e homens para compor seu argumento, ele podia também, em seus textos sobre educação, visualizar as mentes de meninas e meninos como maleáveis em relação a influências externas específicas às quais se sujeitavam. Em resumo, o "materialismo" nesse ponto da história misturava as sementes do que mais tarde viriam a ser duas tradições muito diferentes, e mesmo opostas. Por um lado, a partir do materialismo dos séculos XVII e XVIII surgiu uma tradição que considerava as características físicas do indivíduo como fonte de conhecimento sobre o indivíduo. Por outro lado os materialistas dos séculos XVII e XVIII falaram sobre processos

7. Para a referência a Filmer, ver SCHOCHET, 1975, p. 151, 137. Quanto a Locke, ver LOCKE, 1965, p. 364.

que depois seriam descritos como "socialização" — como aquilo que formaria a identidade em oposição ao corpo. Em meio aos discursos do fim do século XVII e aos do século XVIII, porém, esses modos de pensar o eu eram freqüentemente conjugados dentro de uma perspectiva naturalista mais geral. Ludmilla Jordanova argumenta de forma semelhante:

> Ficara bem claro no fim do século XVIII que as coisas vivas e o ambiente que as cercava estavam continuamente interagindo, e transformando uns aos outros no processo. (...) Acreditava-se que os usos e costumes do cotidiano, como dietas, exercícios e ocupações, e também forças sociais mais gerais, como as formas de governo, tinham profundos efeitos sobre todos os aspectos das vidas das pessoas. (...) O fundamento para isso era uma estrutura conceitual naturalista para a compreensão de aspectos fisiológicos, mentais e sociais dos seres humanos de maneira coordenada. Essa estrutura suportava naquela época o relacionamento entre natureza, cultura e gênero.[8]

8. JORDANOVA, 1989, p. 25-26.

Como Jordanova percebe, essa tendência a ver o corporal e o cultural inter-relacionados está expressa no uso de "conceitos-ponte" do século XVIII, como temperamento, hábito, constituição e sensibilidade.[9]

9. Idem, p. 27.

O fato de que nos séculos XVII e XVIII o foco cada vez mais fechado na materialidade do eu não se traduziu simplesmente no que muitos hoje entendem por determinismo biológico não nega o argumento de que o corpo surgia cada vez mais como fonte de conhecimento sobre o eu, em contraste com noções teológicas anteriores. Um meio pelo qual esse foco no corpo começou a mudar as formas de compreender a identidade foi o emprego cada vez mais freqüente, particularmente no século XVIII, do corpo como recurso para atestar a natureza diferenciada dos humanos. Um contexto no qual isso chama a atenção é o da emergência da idéia de "raça". Como muitos comentaristas já mostraram, o termo "raça" foi empregado primeiro como meio de categorizar os seres humanos no fim do século XVII, e foi só no século XVIII, com publicações como o influente *Natural System*, de Carolus Linnaeus (1735), e *Generis Humani Varietate Native Liber* ("Da variedade natural da humanidade"), de Friedrich Blumenbach (1776), que distinções raciais entre os seres humanos começaram a aparecer de forma autoritária.[10] Esse surgimento não significa que diferenças físicas entre, por exemplo, africanos e europeus não eram percebidas por europeus antes do século

10. Para discussões sobre esse argumento, ver JORDAN, 1968, p. 217-218; WEST, 1988, p. 100; OUTLAW, 1990, p. 63; e BANTON E HARWOOD, 1975, p. 13.

XVIII. Elas eram certamente percebidas, sendo inclusive utilizadas como justificativa para a escravidão. Mas como mostra Winthrop Jordan, diferenças físicas eram apenas uma parte das diferenças percebidas e usadas por europeus para justificar a escravidão.[11] O fato de que africanos, sob uma perspectiva européia, dedicavam-se a práticas sociais estranhas, e eram "pagãos" (isto é, não cristãos), também fornecia justificativa, na mente européia, para a prática da transformação de africanos em escravos. Em resumo, perceber uma diferença física, ou mesmo atribuir a ela uma significação moral e política, não é o mesmo que usá-la para "explicar" divisões básicas na população humana como fez o conceito de "raça", cada vez mais, a partir do final do século XVIII.

11. JORDAN, 1968, p. 3-98.

O corpo sexuado

O exemplo da "raça" ilustra como a crescente prevalência de uma metafísica materialista não significou a construção de novas distinções sociais *ex nihilo*, tanto quanto significou a elaboração e a "explicação" das distinções previamente existentes, agora por novos meios. Assim, no caso do "sexo", o crescimento da metafísica materialista não criou uma distinção masculino/feminino. Tal distinção obviamente existia na Europa ocidental antes da emergência daquela metafísica. Mais do que isso, uma atenção a diferenças físicas teve seu papel no sentido dessa distinção. O crescimento da metafísica materialista, porém, também provocou mudanças — mudanças na importância das características físicas e em seu papel. Basicamente, essa metafísica transformou o sentido das características físicas, que de sinal ou marca da distinção masculino/feminino passaram a ser sua causa, aquilo que lhe dá origem. Além disso, na época em que essa metafísica cada vez mais dominava, outras mudanças sociais também aconteciam — como uma separação maior entre as esferas pública e privada. Essas mudanças significavam que as características físicas passavam a ser vistas não só como causa da distinção masculino/feminino, mas como algo que tornava essa distinção altamente binária.

Thomas Laqueur, em seu estudo da literatura médica sobre o corpo, dos gregos ao século XVIII, identifica uma mudança significativa nessa literatura no século XVIII. Especificamente, ele identifica uma noção que, embora claramente variável em muitos aspectos, dos gregos ao século XVIII, é constante num aspecto importante: ela opera com o que Laqueur descreve como uma noção "unissexuada" do corpo. Essa noção contrasta com a noção

"bissexuada" que começou a surgir durante o século XVIII. Enquanto na noção anterior o corpo feminino era considerado uma versão inferior do corpo masculino, "num eixo vertical de infinitas gradações", na nova noção o corpo feminino tornou-se uma "criatura totalmente diferente, num eixo horizontal cuja seção central era totalmente vazia".[12]

12. LAQUEUR, 1990, p. 148.

O fato de na noção mais antiga as diferenças físicas entre os sexos serem consideradas diferenças de grau, mais do que de tipo, manifesta-se de várias formas. Enquanto vemos, por exemplo, os órgãos sexuais femininos como diferentes dos órgãos masculinos, naquela época eles eram vistos como menos desenvolvidos do que os masculinos. Assim, na noção antiga, a vagina e o colo do útero não eram algo distinto do pênis, mas constituíam, juntos, uma versão de pênis menos desenvolvida. Do mesmo modo, a menstruação não caracterizava uma especificidade da vida das mulheres, mas era vista simplesmente como mais um exemplo da tendência dos corpos humanos ao sangramento, sendo o orifício por onde o sangue passa percebido como não muito significativo. Assim, pensava-se que se uma mulher vomitava sangue iria parar de menstruar.[13] O sangramento era visto como um meio que os corpos encontravam para se livrar do excesso de nutrientes. Por serem considerados seres mais frios do que as mulheres, os homens eram considerados menos propensos a ter tais excessos e portanto menos propensos a ter necessidade de sangrar.[14] Do mesmo modo, Laqueur chama a atenção para o argumento de Galen de que as mulheres deviam produzir sêmen, já que do contrário não haveria razão para elas possuírem testículos, e elas certamente os possuíam.[15] Em resumo, os órgãos, processos e fluidos que tomamos como diferenciadores entre corpos masculinos e femininos eram considerados conversíveis dentro de uma "economia corporal genérica de fluidos e órgãos".[16]

13. Idem, p. 36-37.

14. Idem, p. 35-36.

15. Idem, p. 40. A referência de Laqueur é Galen, *Peri spermatos* (*On the Seed*), ed. Thomas Kuhn, p. 622.

16. LAQUEUR, 1990, p. 35.

Essa "economia corporal genérica de fluidos e órgãos" começou a ceder diante da noção "bissexuada". Laqueur descreve alguns aspectos do processo: "Órgãos que antes compartilhavam um nome — ovários e testículos — eram agora lingüisticamente distintos. Órgãos que não eram antes diferenciados por um nome específico — a vagina, por exemplo — recebiam um. Estruturas antes consideradas comuns a homens e mulheres — o esqueleto e o sistema nervoso — eram diferenciadas, no sentido de corresponder aos aspectos culturais do masculino e do feminino.[17]

17. Idem, p. 149-150.

O fato de até uma estrutura como o esqueleto ser agora vista como diferente em mulheres e homens é ilustrado no trabalho de Londa Scheibinger. Como Scheibinger percebe,

em 1796 o anatomista alemão Samuel Thomas von Soemmerring produziu o que passou a ser uma das primeiras ilustrações do esqueleto feminino. A data, ela destaca, é especialmente marcante, porque muitos anatomistas já vinham desenhando a anatomia humana desde o século XVI.[18] Essa ilustração, porém, era representativa de um movimento maior, do final do século XVIII, em que "descobrir, descrever e definir diferenças sexuais em cada osso, músculo, nervo e veia do corpo humano tornou-se uma prioridade de pesquisa na ciência anatômica".[19]

18. SCHIEBINGER, 1987, p. 42.

19. Idem.

Outra manifestação dessa nova noção "bissexuada" foi a deslegitimação do conceito de "hermafroditismo". Como mostra Michel Foucault, no século XVIII o hermafrodita dos séculos anteriores se tornou "pseudo-hermafrodita", cuja identidade sexual "verdadeira" exigia apenas uma diagnose suficientemente especializada.

> Teorias biológicas da sexualidade, concepções jurídicas do indivíduo e formas de controle administrativo em nações modernas levaram aos poucos à rejeição da idéia de uma mistura de dois sexos num único corpo, e conseqüentemente à limitação da livre escolha de indivíduos indeterminados. A partir daí, todo mundo deveria ter um único sexo. Todo mundo deveria ter sua identidade sexual primária, profunda, determinada e determinante; quanto aos elementos do outro sexo que deveriam aparecer, estes poderiam ser apenas acidentais, superficiais, ou até mesmo simplesmente ilusórios. Do ponto de vista médico, isso significou que, quando confrontado com um hermafrodita, o médico não estaria mais preocupado com reconhecer a presença de dois sexos, justapostos ou misturados, nem com saber qual dos dois prevalecia sobre o outro; antes, com decifrar o verdadeiro sexo escondido sob aparências ambíguas.[20]

20. FOUCAULT, 1980, p. vii.

Mas para além da tendência a ver as diferenças físicas que separam mulheres de homens em termos cada vez mais binários, aparecia também a nova tendência a ver tais diferenças físicas como causa da própria distinção masculino/feminino. Como mostra Laqueur, não se trata de dizer que na visão antiga não houvesse uma distinção, ou que a biologia não tivesse qualquer papel em relação a ela. A distinção, porém, era vista menos como algo "causado" pela biologia, do que como expressão lógica de uma certa ordem cosmológica governada pela diferença, pela hierarquia e pela inter-relação. Dentro dessa visão de mundo, diferenças biológicas entre mulheres e homens eram

percebidas mais como "marcas" da distinção masculino/feminino do que como sua base ou sua "causa". Laqueur aponta para a posição aristotélica como ilustrativa dessa noção mais antiga.

> Aristóteles não precisou de fatos da diferença sexual para apoiar sua proposição de que a mulher era um ser inferior ao homem; ela era conseqüência da verdade apriorística segundo a qual a causa material é inferior à causa eficiente. É claro que homens e mulheres eram identificados no cotidiano por suas características corporais, mas a asserção de que na geração o homem era a causa eficiente e a mulher a causa material não era, por princípio, fisicamente demonstrável; era em si mesma uma reafirmação do que *significava* ser masculino ou feminino. A natureza específica dos ovários ou do útero era, assim, apenas incidental na definição da diferença sexual. No século XVIII isso já não era mais válido. O ventre, antes uma espécie de falo negativo, tornou-se o útero — um órgão cujas fibras, nervos e sistema vascular fornecia uma explicação e uma justificativa natural para o status social das mulheres.[21]

21. LAQUEUR, 1990, p. 151-152.

Em outras palavras, quando a Bíblia ou Aristóteles era a fonte da autoridade sobre como o relacionamento entre mulheres e homens deveria ser compreendido, qualquer diferença alegada entre mulheres e homens era justificada primordialmente através da referência a esses textos. O corpo não era muito importante como fonte. Quando porém os textos de Aristóteles e da Bíblia perderam sua autoridade, a natureza se tornou o meio de fundamentação de toda distinção percebida entre mulheres e homens. Na medida em que o corpo passou a ser percebido como representante da natureza, ele assumiu o papel de "voz" da natureza, ou seja, na medida em que havia uma necessidade percebida de que a distinção masculino/feminino fosse constituída em termos altamente binários, o corpo tinha que "falar" essa distinção de forma binária. A conseqüência disso foi uma noção "bissexuada" de corpo.

Em suma, durante do século XVIII, aconteceu a substituição de uma compreensão da mulher como versão inferior ao homem num eixo de infinitas gradações por uma na qual a relação entre mulheres e homens era percebida em termos mais binários, e na qual o corpo era pensado como fonte desse binarismo. A conseqüência é nossa idéia de "identidade sexual" — um eu masculino ou feminino precisamente diferenciado e profundamente enraizado num corpo diferenciado.

"Sexo" e "Gênero"

Esse conceito de identidade sexual era dominante na maioria dos países industrializados à época do surgimento da segunda fase do feminismo. Mas também havia idéias de que as feministas poderiam se valer para começar a desafiá-lo. Anteriormente discuti a importância crescente da metafísica materialista nas sociedades ocidentais do início da era moderna. O que não mencionei foi que o crescimento dessa metafísica nunca foi incontestado; muitos movimentos culturais e intelectuais, ao longo de toda modernidade ocidental, lutaram para provar a distinção da existência humana em relação ao resto do mundo físico.[22] Alguns desses movimentos, particularmente aqueles baseados na religião, insistiram num fundamento religioso, mais do que fisiológico, para a distinção masculino/feminino. Mais do que isso, até de dentro de uma metafísica materialista surgiram, antes do crescimento da segunda fase do feminismo, perspectivas que desafiaram completamente os entendimentos fisiológicos da "identidade sexual". Antes eu mostrei como muitos materialistas dos séculos XVII e XVIII conjugaram duas idéias que depois passaram a ser vistas freqüentemente como antitéticas: a idéia da base fisiológica da "natureza" humana e a idéia da construção social do caráter humano. No século XIX, um teórico que combinou ambas as idéias — mantendo um intenso materialismo enquanto elaborava também, e com alta sofisticação teórica, a idéia da constituição social do caráter humano — foi Karl Marx. Junto com outros pensadores dos séculos XIX e XX, Marx contribuiu com um modo de pensar o caráter humano que reconhece a grande importância da sociedade na constituição do caráter. As feministas da segunda fase puderam se valer desse modo de pensar para começar a desafiar um entendimento puramente fisiológico da "identidade sexual". Mas, como propus antes, apesar de o desafio a esse entendimento de identidade sexual ter sido muito presente nos textos da segunda fase, ele também foi incompleto. O que ele ainda manteve foi a idéia de que há alguns "dados" fisiológicos que são usados de forma semelhante em todas as culturas para distinguir mulheres de homens, e responsáveis, pelo menos parcialmente, por certos aspectos comuns nas normas de personalidade e comportamento que afetam mulheres e homens em muitas sociedades. Essa posição, que rotulei de "fundacionalismo biológico", possibilitou a muitas feministas a rejeição do determinismo biológico explícito, embora ainda mantendo um de seus pressupostos — o da existência dos aspectos comuns a várias culturas.

22. Qualquer elaboração dessa oposição exige uma discussão extensa o suficiente para um livro. O fato de um materialismo pleno não ter sido endossado bem no início do período fica mais do que óbvio no dualismo de um dos maiores defensores desse materialismo, René Descartes. Mas até mesmo a posição de Descartes foi considerada radical demais pelos "Platônicos de Cambridge". Para essas figuras, no materialismo completo não havia espaço para Deus. Para uma discussão, com bom nível de informação, dessas tensões religiosas em torno da adoção do materialismo durante o período moderno, ver BROOKE, 1991. No fim do século XIX, outros argumentos não religiosos surgiram contra o argumento da utilidade dos meios científicos na compreensão e na explicação do comportamento humano e das leis sociais. Esse movimento apareceu na Alemanha e é representado nos textos de Wilhelm Dilthey.

O que estou chamando de "fundacionalismo biológico", mais do que uma posição única, pode ser entendido como representante de um leque de posições, unidas de um lado por um determinismo biológico estrito, de outro por um construcionismo social total. Uma vantagem de se ver o "fundacionalismo biológico" como representante de um leque de posições é que assim ele se opõe à tendência comum de se considerar as posições do "construcionismo social" iguais em relação ao papel que a biologia nelas representa. As feministas da segunda fase freqüentemente assumiram que basta reconhecer *qualquer* distância em relação ao determinismo biológico para se evitar todos os problemas associados a essa posição. A questão, porém, é bem mais relativa: as posições da segunda fase mostraram-se a distâncias maiores ou menores do determinismo biológico, mas também mostraram um maior ou menor número de problemas associados a essa posição, de acordo com a distância tomada — falo especificamente da tendência a produzir generalizações equivocadas a partir de projeções do contexto cultural da própria teórica.

A possibilidade de ser "mais ou menos" construcionista social é conseqüência do argumento de que qualquer fenômeno pode ser considerado como contribuindo "mais ou menos" para um determinado resultado. Normalmente falamos de determinismo biológico quando um fenômeno específico é considerado inteiramente como conseqüência de fatores biológicos. Assim, ser um construcionista social é meramente argumentar que a sociedade teve alguma participação num determinado resultado. É fácil, porém, ver que dentro dessa perspectiva pode existir um leque de posições sobre a importância de tal participação. No trabalho de muitas teóricas da segunda fase, o construcionismo social aparece quase como posição emblemática. Embora permita a pressuposição de certas diferenças entre mulheres, seu papel nesse sentido é mínimo, já que tais diferenças são restritas às margens da história humana ou a supostas qualidades "secundárias" da feminilidade — aquelas que não afetam a definição básica do ser mulher. Para mostrar como o construcionismo social pode funcionar dessa forma emblemática, quero me voltar aos textos de duas pensadoras exponentes explícitas dessa corrente — embora elas usem o corpo para criar generalizações sobre mulheres de forma não muito diferente do que prevê o determinismo biológico.

A primeira é Robin Morgan.[23] Em sua introdução a

23. Foi depois de ler a discussão muito inspirada que Chandra Talpade Mohanty faz da introdução de Robin Morgan para *Sisterhood Is Powerful* que me ocorreu ver no ensaio de Morgan um bom exemplo de fundacionalismo biológico. Ver MOHANTY, 1992, p. 74-92. Considero o objetivo da análise

nacionalidade etc; entretanto, ela também acredita na existência de certos aspectos comuns entre as mulheres. Como fica claro em seu texto, tais aspectos comuns não são para ela *determinados* pela biologia, mas "resultados de uma condição comum que, apesar de variações de grau, é a experiência de todos os seres humanos que nascem mulheres".[24] Embora ela nunca defina explicitamente essa condição comum, ela chega perto disso na seguinte passagem:

24. MORGAN, 1984, p. 4.

> Para muitas teóricas feministas, o controle patriarcal dos corpos das mulheres como meio de reprodução é o cerne do dilema. (...) A tragédia dentro da tragédia é que por sermos consideradas primordialmente seres reprodutivos, mais do que seres humanos plenos, somos vistas num contexto sexual de definição masculina, com a conseqüente epidemia de estupro, assédio sexual, prostituição forçada e tráfico sexual de mulheres, com casamento arranjado, estruturas familiares institucionalizadas e a negação da expressão sexual própria às mulheres.[25]

25. Idem, p. 6-8.

Trechos como esse sugerem que há algo dos corpos das mulheres, especificamente suas capacidades reprodutivas, que embora não necessariamente provoque ou determine um resultado social específico, torna possível (ou estabelece a transição para) um certo conjunto de reações masculinas através das culturas que são comuns o bastante para levar a um certo aspecto comum na experiência das mulheres como vítimas de tais reações. De novo, esse aspecto comum dos corpos das mulheres não *determina* esse conjunto de reações no sentido de em que *todos* os contextos culturais esse aspecto comum geraria uma reação desse tipo; no entanto, esse aspecto comum de fato leva a esse tipo de reação em muitos contextos. A diferença entre esse tipo de posição e o determinismo biológico é muito tênue. Como já apontei, o determinismo biológico é comumente pensado como aplicado só a contextos em que um fenômeno não é afetado por *qualquer* variação no contexto cultural. Por estar permitindo que *algumas* variações no contexto cultural possam afetar a reação, ela não está sendo aqui uma determinista biológica estrita. Mas quando ela acredita que esse aspecto comum dos corpos das mulheres leve a uma reação comum num largo espectro de contextos culturais, há na verdade apenas uma pequena diferença entre sua posição e o determinismo biológico estrito. Quando vemos que, dentro de uma teoria, a biologia pode exercer "mais ou menos" uma determinada

influência, podemos ver também que se pode ser "mais ou menos" uma construcionista social.

Uma outra escritora que explicitamente rejeita o determinismo biológico, mas cuja posição também acaba funcionalmente próxima a ele é Janice Raymond. Em *A Passion for Friends*, Raymond explicitamente rejeita a noção de que a biologia é a causa da especificidade das mulheres: "As mulheres não têm uma vantagem biológica em relação as qualidades mais humanas da existência humana, nem sua incomparabilidade deriva de qualquer diferença biológica em relação ao homem; antes, simplesmente, do mesmo modo como qualquer contexto cultural distingue um grupo de outro, a 'alteridade' própria às mulheres vem da cultura das mulheres".[26]

26. RAYMOND, 1986, p. 21.

27. RAYMOND, 1979.

Essa posição está presente também no livro anterior de Raymond, *The Transsexual Empire*.[27] O que é muito interessante sobre esse livro, porém, é que boa parte de seu argumento, assim como o de Morgan, está apoiada no pressuposto de uma relação altamente constante entre biologia e caráter, embora, repito, não se trate de uma constância característica do determinismo biológico mais rotineiro. Em seu trabalho, Raymond é extremamente crítica em relação à transexualidade em geral, que ela rotula especificamente de "homem-para-mulher-construída", referindo-se de modo ainda mais especial àqueles "homens-para-mulheres-construídas", que se auto-denominam "feministas lésbicas". Embora muitas das críticas de Raymond venham da posição convincente de que a medicina moderna fornece uma base muito problemática para se transcender o gênero, outras partes de sua crítica surgem de certos pressupostos sobre uma relação invariável entre biologia e caráter. Especificamente, Raymond duvida da veracidade das alegações, por parte de qualquer homem biológico, da existência de "uma mulher dentro dele": "O homem andrógino e a feminista lésbica transexualmente construída enganam as mulheres praticamente da mesma forma, porque levam as mulheres a acreditar que são verdadeiramente como nós — não só em termos de comportamento, mas também em espírito e em convicção".[28] Para Raymond, *todas* as mulheres diferem em certos aspectos importantes de *todos* os homens. Essa diferença ocorre não porque a biologia de cada grupo determine diretamente um certo caráter, mas, acredita ela, porque a posse de um tipo específico de genitália (isto é, aquela rotulada de "feminina") gera determinados tipos de reação diferentes dos tipos de reação gerados pela posse da genitália "masculina". O que há de comum entre as reações geradas pela posse da genitália "feminina", e o

28. Idem, p. 100.

que as difere das outras reações, são suficientes para garantir que ninguém nascido com genitália masculina pode reivindicar semelhança suficiente com os nascidos com genitália feminina para garantir o rótulo de "feminino". Assim, propõe Raymond,

> Sabemos que somos mulheres que nascemos com cromossomos e anatomia femininos, e que, tenhamos ou não sido socializadas para sermos consideradas "mulheres normais", o patriarcado nos tratou e nos trata como mulheres. Os transexuais não tiveram a mesma história. Nenhum homem pode ter história de ter nascido e se colocado nessa cultura como mulher. Ele pode ter história de ter *desejado* ser mulher e de ter *agido* como mulher, mas essa experiência de gênero é própria a um transexual, não a uma mulher.[29]

29. Idem, p. 114.

Raymond considera suas proposições nesse trecho válidas para aquelas/es que vivem nas sociedades patriarcais, mas assume uma homogeneidade de reações entre essas sociedades suficiente para fazer com que a biologia se torne, em qualquer caso dentro de cada uma delas, um "determinante" de caráter. Mas, como invariavelmente a biologia produz certas reações comuns com um efeito específico no caráter, ela se torna, *com efeito*, uma causa do caráter. Assim como Morgan, Raymond não propõe que a biologia gere conseqüências específicas, qualquer que seja a cultura. Para ambas, porém, a variabilidade ao longo de um amplo espectro de sociedades, e dentro de cada uma delas, torna-se tão sutil que a própria cultura começa a desaparecer como variável. A invocação da cultura de fato permite, é claro, a essas teóricas postular a existência de diferenças, paralelamente aos aspectos comuns, o que deixa aberta a possibilidade de uma sociedade distante, na qual a biologia não possa ter esses efeitos. Mas em nenhum caso essa invocação interfere no poder dos dados biológicos de gerar aspectos comuns importantes entre mulheres num grande período da história humana.

Na discussão precedente, concentrei-me nos textos de Morgan e Raymond a título de ilustração. O tipo de fundacionalismo biológico exemplificado nesses textos não é exclusivo dessas duas autoras, mas representa a tendência principal da teoria da segunda fase, particularmente no feminismo radical. Essa tendência entre feministas radicais não é de surpreender. Desde o início dos anos 70 elas ocupam a vanguarda das que insistem nas semelhanças entre mulheres e em suas diferenças em relação aos homens. Mas é difícil justificar tais proposições sem invocar a biologia

de algum modo. Durante os 70, muitas feministas radicais explicitamente endossaram o determinismo biológico.[30] Este se tornou, porém, cada vez menos palatável entre as feministas por uma série de razões. Não só por sua desagradável associação com o anti-feminismo, mas também por aparentemente impossibilitar diferenças entre mulheres e — na ausência da guerra biológica feminista — aparentemente negar qualquer esperança de mudança. A tarefa passou a ser a criação de uma teoria que permitisse diferenças entre mulheres, que tornasse pelo menos teoricamente possível a idéia de um futuro sem sexismo e que ainda justificasse reivindicações transculturais relativas às mulheres. Algumas versões de um intenso fundacionalismo biológico se tornaram então a saída para muitas feministas radicais.

30. Uma teórica feminista radical que endossou explicitamente o determinismo biológico no fim dos anos 70 foi Mary Daly. Numa entrevista de 1979, na revista feminista *off our backs*, Daly respondeu à pergunta sobre se os problemas dos homens têm raiz na biologia dizendo estar inclinada a pensar que sim. Ver DALY, 1979, p. 23. Quem me chamou atenção para essa entrevista foi Carol Ann DOUGLAS (1990). Para outros exemplos dessa tendência dentro da teoria feminista radical nos anos 70, ver a discussão muito produtiva de Alison JAGGAR (1983, p. 93-98) sobre biologia e feminismo radical.

Os textos feministas radicais são uma rica fonte de exemplos de fundacionalismo biológico intenso. No entanto, até mesmo as teorias que prestam mais atenção à história e à diversidade culturais do que o fazem as teorias de muitas feministas radicais geralmente apóiam seus argumentos críticos em alguma forma de fundacionalismo biológico. Defendi aqui que desde o início dos anos 70 as feministas radicais estão na vanguarda das que querem enfatizar os aspectos comuns entre mulheres e suas diferenças em relação aos homens. Mas a partir dos anos 70 e início dos 80, boa parte do feminismo da segunda fase começou a tomar essa direção, mudando do que Young chamou de uma postura "humanista" para uma mais "ginocêntrica".[31] A atenção muito grande dada naquela época a livros como *In a Different Voice*, de Carol Gilligan, e *The Reproduction of Mothering*, de Nancy Chodorow, pode ser explicada pelo modo como eles foram úteis, o primeiro para esmiuçar as diferenças entre mulheres e homens, o segundo para explicá-las.[32] Embora ambos os trabalhos exemplifiquem de forma contundente a perspectiva da "diferença", nenhum dos dois se encaixa na categoria do "feminismo radical". Em ambos os livros, porém, e em outros textos do período que também enfatizam a diferença, como os de feministas francesas como Luce Irigaray, há uma sobreposição interessante com perspectivas incorporadas por análises feministas bem radicais. Especificamente, nesses trabalhos é proposta uma intensa correlação entre pessoas com certas características biológicas e pessoas com certos traços de caráter. Para confirmar, num trabalho como *The Reproduction of Mothering*, de Chodorow, essa proposição é feita numa rica e complexa análise sobre *cultura* — sobre como a posse de certos tipos de genitália coloca a pessoa numa dinâmica

31. YOUNG, 1985.

32. GILLIGAN, 1984, CHODOROW, 1978.

psico-social específica, mas só dentro de certos tipos de circunstâncias, e só se essas genitálias possuem certos tipos de significados. No entanto, eu ainda descreveria um trabalho como *The Reproduction of Mothering* como fundacionalista biológico, porque sua complexa e sofisticada análise sobre desenvolvimento infantil, como supostamente aplicável para um grande leque de culturas, tem base no pressuposto de que a posse de certos tipos de genitália tem realmente, através dessas culturas, um significado comum o suficiente para tornar possível a postulação de um conjunto de relatos sobre desenvolvimento infantil tão fundamentalmente homogêneos. Pressupor que a construção cultural do corpo funciona como uma variável que não muda através de diferentes trechos da história humana, e que se combina com outros elementos culturais relativamente estáticos para criar certos aspectos comuns na formação da personalidade através dessa história, denota uma versão muito significativa do fundacionalismo biológico.

Um problema que se manifesta nas teorias anteriores, citadas por tantos comentaristas, é que "um feminismo da diferença" tende a ser "um feminismo da uniformidade". Dizer que "as mulheres são diferentes dos homens desse ou daquele jeito" é dizer que as mulheres *são* "desse ou daquele jeito". Mas inevitavelmente as caracterizações da "natureza" ou da "essência" das mulheres — ainda que essa "natureza" ou essa "essência" seja descrita como socialmente construída — tendem a refletir a perspectiva daqueles que as fazem. E como aqueles que têm poder para fazê-las nas sociedades de origem européia contemporâneas geralmente são brancos, heterossexuais e profissionais de classe média, tais caracterizações tendem a refletir a predisposição desses grupos. Assim, não é de surpreender que a guinada ginocêntrica dos anos 70 logo se transformou nos protestos de mulheres negras, lésbicas e das classes trabalhadoras, que não viam suas experiências refletidas nas histórias contadas. Assim, Chodorow logo foi criticada por ter elaborado uma análise basicamente heterossexual, enquanto Gilligan e feministas radicais como Mary Daly foram acusadas de falar primordialmente de uma perspectiva branca, ocidental e de classe média.[33]

Argumento, então, que quando a teoria feminista faz generalizações através de grandes varreduras da história, o que se pressupõe, e precisa ser assumido, são perspectivas comuns ao longo dessa história sobre o sentido e a importância dos corpos femininos e masculinos. Muitos escritores mostraram como nesses tipos de teorias o conteúdo

33. Ao acusar o trabalho de Chodorow de não prestar a devida atenção a questões estruturais sociais, Judith Lorber (1981) explicitamente levantou questões sobre viés de classe em *The Reproduction of Mothering*. Seus argumentos mais gerais, porém, também se aplicam a raça. Elizabeth SPELMAN (1988, p. 80-113) se concentra nos meios pelos quais o trabalho de Chodorow aborda insuficientemente raça e classe; Adrienne RICH (1980) percebe a lacuna da análise de Chodorow a respeito do lesbianismo. Audre LORDE (1981) levantou questões de racismo em relação a *Gyn/Ecology* de Mary Daly. SPELMAN (1988, p. 123-125) também atenta para os meios pelos quais a análise de Daly tende a separar sexismo e racismo, tendo este como secundário em relação àquele. O separatismo das feministas lésbicas radicais foi criticado por ignorar questões de raça (ver The Combahee River Collective, 1981). Os vieses de raça e classe no trabalho de Gilligan foram apontados por John Broughton (1983, p. 634). Eu também desenvolvo essa questão (NICHOLSON, 1983).

específico das propostas tende a refletir a cultura do teórico que faz a generalização. Mas há algo que também é tomado de empréstimo ao contexto cultural do teórico e torna a generalização possível, que é um entendimento particular do sentido dos corpos e de seu relacionamento com a cultura: o de que os corpos são sempre construídos de modos específicos, e conseqüentemente de forma a pôr em ação uma história particular de desenvolvimento de caráter e de reação social. O lance metodológico aqui não é diferente do empregado pelo determinismo biológico: o pressuposto de que a natureza é algo dado e comum a todas as culturas é sempre usado para dar credibilidade à generalidade da proposição específica. Em resumo, não se trata apenas de dizer que certas idéias específicas sobre mulheres e homens — "as mulheres são cuidadosas em suas relações, capazes de alimentar, proteger e cuidar, enquanto os homens são agressivos e combativos" — estão sendo generalizadas equivocadamente; quero dizer que também estão sendo generalizados equivocadamente, e possibilitando generalizações adicionais sobre o caráter, certos pressupostos sobre o corpo e sobre sua relação com o caráter — "existem aspectos comuns nos dados diferenciadores do corpo que geram aspectos comuns nas classificações do humano através de diferentes culturas e nas reações dos outros diante daqueles que assim são classificados". Os problemas associados ao "feminismo da diferença" são refletidos no fundacionalismo biológico, e também possibilitados por ele.

Uma réplica pode ser feita aqui: meu argumento pode estar negligenciando o fato de que em muitos contextos históricos, talvez na maioria, as pessoas *têm* interpretado o corpo de formas relativamente semelhantes, e essa interpretação comum tem possibilitado a existência, em diferentes culturas, de alguns aspectos comuns nas experiências das mulheres ou no tratamento dado a elas. É verdade, pode ser que realmente algumas tendências acadêmicas feministas tenham pressuposto equivocadamente a generalizabilidade de alguns traços de caráter específicos encontrados na vida da classe média contemporânea ocidental — como a tendência à proteção e ao cuidado ser maior entre as mulheres do que entre os homens. Não é complicado assumir, porém, para sociedades contemporâneas ocidentais e para a maioria das outras, que a posse de um ou dois tipos possíveis de corpos de fato leva à rotulação de mulheres para algumas pessoas e de homens para outras, e que essa rotulação carrega *algumas* características comuns, com *alguns* efeitos comuns.

Essa réplica é poderosa, mas, insisto eu, esse poder deriva de um erro sutil quanto à interpretação do modo como o gênero opera transculturalmente. Quase todas as sociedades conhecidas na academia ocidental de fato parecem ter algum tipo de distinção masculino/feminino. Mais do que isso, a maioria parece relacionar essa distinção a algum tipo de distinção corporal entre mulheres e homens. A partir dessas observações, é de fato tentador adotar as proposições acima; entretanto, eu sustentaria que esse gesto é equivocado. E digo isso porque "algum tipo de distinção masculino/feminino" e "algum tipo de distinção corporal" incluem um grande leque de possíveis diferenças sutis no sentido da distinção masculino/feminino e no sentido da forma como a distinção corporal atua sobre ela. Por serem sutis, essas diferenças não são necessariamente o tipo de coisa que feministas contemporâneas ocidentais perceberão logo de cara ao examinar culturas européias pré-modernas ou culturas não dominadas pela influência da Europa moderna. Diferenças sutis em torno dessas questões, porém, podem ter importantes conseqüências no sentido mais profundo do que é ser homem ou mulher. Por exemplo, algumas sociedades indígenas americanas que entendiam identidade em termos de forças espirituais, de forma mais intensa do que sociedades ocidentais modernas de base européia, também permitiam a algumas pessoas com genitália masculina entender-se e ser entendidas como meio-homens/meio-mulheres, de um modo impensável em sociedades ocidentais modernas de origem européia. Nestas, o corpo é sempre interpretado como um significante tão importante da identidade que alguém com genitália feminina nunca é imaginado como alguém que possa algum dia ocupar legitimamente o papel de "marido", enquanto em muitas sociedades africanas essa limitação não existe. Em resumo, embora muitas dessas sociedades de fato possuam algum tipo de distinção masculino/feminino e também relacionem essa distinção, de forma mais ou menos significativa, ao corpo, diferenças sutis na forma como o próprio corpo é pensado podem ter algumas implicações fundamentais para o sentido do que é ser homem ou mulher e representar, conseqüentemente, diferenças importantes no grau e no modo como o sexismo opera. Em resumo, essas sutis diferenças nos modos como o corpo é lido podem estar relacionadas a diferenças no sentido do que é ser homem ou mulher — diferenças que "vão até o fundo".[34]

Esse argumento é válido não apenas no que concerne a relação entre sociedades ocidentais modernas de base européia e algumas outras sociedades "exóticas". Mesmo

34. Sobre os modos como povos indígenas americanos solapam noções de gênero, ver WILLIAMS, 1986, e WHITEHEAD, 1981. Para uma discussão produtiva do fenômeno dos maridos femininos, ver AMADIUME, 1987. Igor KOPYTOFF (1990) fornece uma discussão altamente provocativa sobre a relação entre os fenômenos dos maridos femininos e questões mais gerais relativas à natureza da identidade.

dentro das primeiras podemos detectar importantes tensões e conflitos no sentido do corpo e na forma como o corpo se relaciona com identidades masculina e feminina. Embora essas sejam certamente sociedades que ao longo dos últimos vários séculos operaram com uma distinção masculino/feminino extremamente binária e basearam essa distinção numa biologia binária a ela atribuída, elas também, em graus variáveis, articularam noções do eu que negam diferenças entre mulheres e homens, e essa negação não é apenas uma conseqüência do feminismo. Em parte, a negação se manifesta na proporção em que a máxima "mulheres e homens são basicamente iguais" torna-se parte do sistema hegemônico de crenças das sociedades nas quais muitos de nós operamos, estando sempre disponível como base para o ataque das feministas às diferenças. De fato, o próprio feminismo só foi possível, pelo menos em parte, como conseqüência de uma tendência cultural geral de algumas sociedades de base européia a desassociar de certa forma a biologia do caráter. Um dos pontos fracos de um feminismo baseado na diferença é que ele não pode explicar o fenômeno de tais sociedades terem produzido feministas — pessoas que, devido à própria genitália, e por força do próprio argumento, deveriam ter-se tornado completamente femininas, mas cuja verdadeira habilidade política e/ou presença em instituições anteriormente dominadas por homens como a academia deve indicar uma certa dose de socialização masculina. Mais do que isso, parece inadequado conceituar essa dose meramente como um adicional a certos aspectos "básicos" que temos em comum. Em resumo, é por causa de uma certa desassociação prévia entre biologia e socialização que, num nível bem básico, muitas de nós somos quem somos.

Em resumo, um feminismo da diferença, e o fundacionalismo biológico no qual ele se apóia, contêm, nas sociedades modernas de base européia, elementos de verdade e de falsidade. Por serem sociedades que, em grande medida, percebem as genitálias feminina e masculina como binárias e também associam caráter a essas genitálias, as pessoas nascidas com genitália "masculina" estão propensas a serem diferentes, em muitos aspectos importantes, das pessoas nascidas com genitália "feminina". Um feminismo da diferença, e o fundacionalismo biológico no qual ele se apóia são, porém, igualmente falsos não só por causa do fracasso de ambos em reconhecer a historicidade de seus próprios *insights*, mas também, o que está ligado a isso, porque nenhum dos dois prevê, até mesmo dentro das sociedades contemporâneas de base européia,

o quanto o sistema de crenças que seus *insights* refletem está comprometido por quebras e fissuras. Desse modo, um feminismo da diferença não pode fornecer um *insight* para aqueles entre nós cuja psiquê é manifestação dessas quebras e fissuras. Veja por exemplo o caso dos que nascem com genitália masculina mas se consideram mulheres. Raymond, em *The Transsexual Empire*, sugere que "homens-para-mulheres-construídas" são movidas pelo desejo de se apropriar, pelo menos simbolicamente, do poder de reprodução das mulheres.[35] Ela sugere também que "mulheres-para-homens-construídos" são movidas pelo desejo de se apropriar do poder geral dado aos homens, ou seja, elas têm a "identidade masculina" levada ao extremo.[36] Assumindo, só para fins de discussão, que tais argumentos são válidos, eles ainda deixam de responder aquelas questões sobre por quê *algumas* mulheres têm uma "identidade masculina" tão forte, ou por quê só alguns homens e não outros desejam se apropriar simbolicamente do poder de reprodução das mulheres ou fazer isso *desse modo*. Qualquer apelo à "falsa consciência", como que num retorno ao marxismo, apenas leva a falta de resposta a um nível mais profundo porque, de novo, nada se diz sobre o porquê de só alguns e não outros sucumbirem à "falsa consciência".[37] Assim, até mesmo quando a própria cultura associa o gênero à biologia, uma análise feminista que segue esses pressupostos fica incapaz de explicar aqueles que se desviam da norma.

35. RAYMOND, 1979, p. 28-29.

36. Idem, p. xxii-xxv.

37. Essa fraqueza geral dos argumentos que empregam o conceito de "falsa consciência" foi sugerida por Marcia Lind.

Por ser o feminismo da diferença ao mesmo tempo falso e verdadeiro dentro das sociedades nas quais operamos, o processo de endossá-lo ou rejeitá-lo tem alguns elementos estranhos. É como quando olhamos para aquelas figuras em livros de psicologia, que num momento lembram a cabeça de um coelho e já no momento seguinte lembram a cabeça de um pato. Dentro de cada "visão", aparecem alguns traços antes escondidos, e a interpretação momentânea parece ser a única possível. Muito do poder de livros como *The Reproduction of Mothering*, de Chodorow, e *In a Different Voice*, de Gilligan, está no fato de eles terem gerado maneiras radicalmente novas de ver as relações sociais. O problema, porém, foi que essas novas maneiras de configurar a realidade, embora realmente poderosas, também deixaram muita coisa escapar. Como uma lente que ilumina só alguns aspectos do que vemos, através do modo como deixam os outros na sombra, essas visões deixaram de lado os muitos contextos nos quais nós, como mulheres e homens, desviamo-nos das generalizações produzidas por essas análises, seja porque os contextos

culturais de nossa infância não foram abrangidos por essas generalizações, seja porque a dinâmica psíquica específica de cada uma de nós na infância solapou qualquer internalização pura e simples dessas generalizações. Assim, tornou-se impossível para as mulheres reconhecer os modos pelos quais as generalizações produzidas pelas análises capturaram pobremente suas/nossas próprias noções de masculinidade e feminilidade, e também o modo como suas/nossas próprias psiquês poderiam ter incorporado traços masculinos (mesmo quando isso aconteceu). Qualquer reconhecimento desse último desvio parecia tornar particularmente suspeita a participação de qualquer feminista na comunidade feminista.

Esse último argumento ilumina o que é freqüentemente esquecido nos debates sobre a verdade de tais generalizações: por ser possível acumular provas tanto de sua veracidade quanto de sua falsidade, o endosso ou a rejeição não é conseqüência de uma avaliação desapaixonada da "prova". Antes, é nossa necessidade discrepante, tanto individual quanto coletiva, que empurra aquelas de nós que somos mulheres para nos vermos mais ou menos à semelhança de outras mulheres e à diferença dos homens. Num nível coletivo, a necessidade de algumas de verem umas muito parecidas com as outras e diferentes dos homens tornou muitas coisas possíveis num certo momento da história. E o mais importante, tornou possíveis a revelação do sexismo, em toda sua profundidade e em sua disseminação, e a construção de comunidades de mulheres organizadas em torno da erradicação do sexismo. Essa atitude também continha alguns grandes pontos fracos, mas o mais notável é a tendência a erradicar as diferenças entre as mulheres. A questão que o feminismo enfrenta hoje é se podemos ou não gerar novas noções de gênero que retenham o que foi positivo num "feminismo da diferença" e eliminem o que foi negativo.

Como então interpretar "a mulher"?

Nas sociedades contemporâneas de base européia há uma forte tendência ao pensamento do tipo "ou/ou" em relação às generalidades: *ou* há aspectos comuns que nos ligam a todas, *ou* somos todas simplesmente indivíduos. Uma grande parte do apelo de teorias que dão base ao "feminismo da diferença" reside no grande arsenal que elas produziram contra a tendência comum na sociedade de menosprezar a importância do gênero, de negar a necessidade do feminismo por sermos "todas simplesmente indivíduos". O "feminismo da diferença" revelou muitos

padrões sociais de gênero importantes, padrões que permitiram às mulheres entender as circunstâncias em que viviam, em termos mais sociais do que idiossincráticos.

Meu argumento contra o "feminismo da diferença" não propõe que devamos parar de procurar esses padrões. Sugiro que os entendamos em termos diferentes, mais complexos, do que tendemos a fazer, particularmente que sejamos mais atentas à historicidade dos padrões que revelamos. Enquanto procuramos o que é socialmente compartilhado, precisamos ao mesmo tempo procurar os lugares onde esses padrões falham. Meu argumento, portanto, sugere a substituição de propostas sobre mulheres como tais, ou até sobre mulheres nas "sociedades patriarcais", por propostas sobre mulheres em contextos específicos.[38]

A idéia de podermos fazer proposições relativas a mulheres referindo-nos a grandes períodos da história foi facilitada pela idéia de que há algo em comum à categoria "mulher" em todos esses períodos: que todas compartilham, num determinado nível básico, alguns aspectos biológicos. Assim, aquilo que chamei de "fundacionalismo biológico" confere conteúdo à proposição de que existem critérios comuns para a definição do que significa ser mulher. Para fins políticos, tais critérios são considerados capazes de nos habilitar a distinguir o inimigo do aliado e a fornecer a base para o programa político do feminismo. Haverá muita gente vendo meu ataque ao fundacionalismo biológico como ataque ao próprio feminismo. Se não possuímos alguns critérios comuns dando significado à palavra "mulher", como vamos gerar uma política em torno dessa palavra? A política feminista não exige que a palavra "mulher" tenha um sentido definido?

Para me opor a essa idéia de que a política feminista exige que a palavra "mulher" tenha um sentido definido, tomo de empréstimo algumas idéias sobre linguagem de Ludwig Wittgenstein. Argumentando contra a filosofia da linguagem que defendia o papel do significado na fixação do sentido, Wittgenstein chamava a atenção para a palavra "jogo". Ele argumentava ser impossível imaginar qualquer aspecto que seja comum a tudo quando se trata de "jogo".

> Se você examiná-los [os procedimentos que chamamos "jogos"] você não vai ver alguma coisa comum a *todos*, mas semelhanças, relações e toda uma série de correspondências. (...) Veja, por exemplo, os jogos de tabuleiros, com suas inúmeras e diversas relações possíveis. Agora passe para os jogos de cartas; aqui você encontra muitas correspondências com o

38. É claro que a reivindicação das especificidades é sempre relativa. Como tal, nenhuma reivindicação de especificidade pode ser interpretada em termos absolutos, mas apenas como uma recomendação para uma atitude mais decidida nessa direção.

> primeiro grupo, mas muitos aspectos comuns se perdem, e outros aparecem. Quando vamos aos jogos com bola, muito do que é comum permanece, mas muito também se perde. (...) E o resultado desses exames é: vemos uma complicada rede de similaridades se sobrepondo e se cruzando; às vezes similaridades globais, às vezes no detalhe.[39]

39. WITTGENSTEIN, 1953, p. 31-32.

Assim, o sentido de "jogo" é revelado não através da definição de uma característica específica ou de um conjunto delas, mas através da elaboração de uma complexa rede de características, com diferentes elementos dessa rede presentes em diferentes casos. Wittgenstein usou a expressão "relações familiares" para descrever essa rede porque membros de uma família podem se parecer uns com os outros sem necessariamente ter um aspecto específico em comum. Outra metáfora que sugere a mesma idéia é a de uma tapeçaria que adquire unidade através da sopreposição de fios coloridos, mas na qual nenhuma cor em particular pode ser encontrada.[40]

40. A metáfora da tapeçaria foi usada pela primeira vez num artigo que assinei com Nancy Fraser (FRASER e NICHOLSON, 1999).

Quero sugerir que pensemos no sentido de "mulher" do mesmo jeito que Wittgenstein sugeriu pensarmos o sentido de "jogo", como palavra cujo sentido não é encontrado através da elucidação de uma característica específica, mas através da elaboração de uma complexa rede de características. Essa sugestão certamente leva em conta o fato de que deve haver algumas características — como a posse de uma vagina e uma idade mínima — que exercem um papel dominante dentro dessa rede por longos períodos de tempo. Considera também o fato de que a palavra pode ser usada em contextos nos quais essas características não estão presentes — por exemplo, nos países de língua inglesa antes da adoção do conceito de "vagina" ou em sociedades de língua inglesa contemporâneas para se referir àqueles que não possuem vagina, mas que se sentem mulher (isto é, a transexuais antes da operação). Mais do que isso, se nossa referência incluir não só o termo inglês "woman", mas também todas as palavras que o traduzem, esse modo de pensar o sentido de "mulher" se torna ainda mais útil.

E ele é útil principalmente por causa de sua postura não arrogante diante do sentido. Como mencionei, esse modo de pensar o sentido de "woman" e de seus correspondentes não ingleses não refuta a idéia de que através de grandes períodos da história haverá padrões. Abandonar a idéia de que pode-se definir claramente apenas um sentido para "mulher" não significa que ela não tem sentido. Em vez disso, esse modo de pensar o sentido

encontrados dentro da história e podem ser documentados como tais. Não podemos pressupor que o sentido dominante em sociedades ocidentais industrializadas deva ser verdadeiro em qualquer lugar ou através de períodos históricos de limites indefinidos. Assim, essa postura não refuta a idéia de que o corpo "bissexuado" teve seu importante papel na estruturação da distinção masculino/feminino, e portanto no sentido de "mulher", ao longo de uma parte da história humana. Entretanto ela exige que sejamos claros sobre qual foi exatamente essa parte, e até mesmo dentro dela, sobre os contextos nos quais essa distinção não se aplica. Mais do que isso, por assumir que o sentido de "mulher" se alterou ao longo do tempo, essa postura assume também que aquelas/es que atualmente defendem formas não tradicionais de compreendê-lo, como os transexuais por exemplo, não podem ser deixados de lado sob a simples alegação de que suas interpretações contradizem os padrões usuais. Raymond defende que ninguém nascido sem vagina pode dizer que teve experiências comparáveis às dos que nasceram com uma. Como pode ela saber disso? Como pode ela saber, por exemplo, que os pais de algumas pessoas não estavam operando com uma cisão entre biologia e caráter maior do que a que vale para muitos nas sociedades industrializadas contemporâneas, dando de fato a suas crianças com genitália masculina experiências comparáveis às daquelas com genitália feminina? A história é feita por alguns que têm experiências realmente diferentes daquelas que predominaram no passado.

Assim, sugiro pensarmos o sentido de "mulher" como capaz de ilustrar o mapa de semelhanças e diferenças que se cruzam. Nesse mapa o corpo não desaparece; ele se torna uma variável historicamente específica cujo sentido e importância são reconhecidos como potencialmente diferentes em contextos históricos variáveis. Essa sugestão, desde que se assuma que o sentido é encontrado, não pressuposto, assume também que a procura em si não é um projeto político ou de pesquisa que uma intelectual será capaz de executar sozinha em seu gabinete. Ele implica, na verdade, uma compreensão desse projeto como esforço necessariamente coletivo a ser feito por muitas, e em constante diálogo.

Além do mais, como devem indicar tanto a referência que fiz aos transexuais quanto minha discussão anterior sobre aspectos comuns entre mulheres e diferenças em relação aos homens, é um erro pensar nessa procura como tarefa "objetiva" assumida por intelectuais motivadas apenas por

sentimos como aspectos comuns e diferenças vão depender, pelo menos em parte, de nossas diferentes necessidades psíquicas e metas políticas. Articular o sentido de uma palavra no contexto em que há ambigüidade, e no qual diferentes conseqüências surgem de diferentes articulações, é um ato político. Assim, a articulação do sentido de muitos conceitos em nossa linguagem, como "mãe", "educação", "ciência" e "democracia", embora vista como ato meramente descritivo, é na verdade estipuladora. Com uma palavra emocionalmente tão carregada quanto "mulher", da qual tantas coisas dependem se considerarmos o modo como seu sentido é articulado, qualquer proposta de articulação de sentido deve ser vista como intervenção política.

Mas se a elaboração do sentido de "mulher" representa uma tarefa contínua e uma luta política contínua, isso não compromete o projeto de uma política feminista? Se aquelas que se intitulam feministas não podem nem decidir sobre quem são as "mulheres", como fazer exigências políticas em nome das mulheres? Será que o feminismo não carece do pressuposto de unidade de sentido que, conforme estou sustentando, não podemos ter?

Para responder a essas questões, permitam-me sugerir um modo de entender a política feminista ligeiramente diferente do costumeiro. Normalmente, quando pensamos em "política de coalizão", pensamos em grupos com interesses claramente definidos se unindo em caráter temporário em torno de benefícios mútuos. A partir dessa noção, política de coalizão é algo do qual as feministas tomam parte junto com "outros". Mas podemos pensar em política de coalizão como algo não meramente externo à política feminista, mas também interno. Essa abordagem significaria pensarmos em política feminista como a união daquelas que querem trabalhar em torno das necessidades das "mulheres", não sendo tal conceito necessariamente entendido num sentido específico ou consensual. A política de "coalizão" de um movimento como esse seria formulada do mesmo jeito que as "políticas de coalizão" em geral são formuladas, ou seja, como uma política composta por listas de reivindicações relativas às diferentes necessidades dos grupos que constituem a coalizão, ou composta por reivindicações articuladas num determinado nível abstrato para incluir a diversidade, ou ainda composta por reivindicações específicas em torno das quais grupos diferentes temporariamente se unem. De fato, tais estratégias são aquelas que as feministas vêm adotando cada vez mais nos últimos 25 anos. Feministas brancas começaram a falar de direitos reprodutivos em vez de direito ao aborto, e

do ficou claro que muitas mulheres não brancas passaram a considerar o acesso ao acompanhamento pré-natal ou a abolição da esterilização involuntária como temas pelo menos tão relevantes para suas vidas, se não mais, do que o acesso ao aborto. Em outras palavras, a política feminista dos últimos 25 anos já vem exibindo estratégias de coalizão interna. Por que nossa teoria sobre a "mulher" não pode refletir essa política?

Esse tipo de política não exige que a palavra "mulher" possua um sentido específico. Mais do que isso: será que nem mesmo quando a política feminista propõe falarmos em nome de uma única forma de se compreender "mulher" ela pode reconhecer explicitamente esse entendimento único como político e provisório, como aberto a qualquer desafio que os outros pudessem lançar? Em outras palavras, será que não podemos ter clareza de que qualquer proposição que fazemos em nome das "mulheres" ou do "interesse das mulheres" é estipuladora, e não descritiva, baseada tanto numa compreensão do que queremos que as mulheres sejam, quanto em qualquer exame coletivo sobre como aquelas que se consideram mulheres se vêem? Reconhecer o caráter político de tais propostas significa, é claro, abandonar a esperança de que seja fácil determinar a autoria da definição que se quer adotar para "mulheres" ou para "interesses das mulheres". Mas essa determinação nunca foi fácil. Falando em nome das "mulheres", as feministas freqüentemente ignoraram reivindicações das mulheres de direita enquanto assumiam ideais relativos aos "interesses das mulheres" vindos da esquerda masculina. Se as feministas brancas nos Estados Unidos sentem cada vez mais a necessidade de considerar seriamente as reivindicações das mulheres não brancas, e não as das brancas conservadoras, isso acontece não porque as primeiras possuam vaginas e as últimas não, mas porque muitos de seus ideais estão bem mais próximos dos ideais de muitas não brancas do que dos ideais das conservadoras. Talvez seja hora de assumirmos explicitamente que nossas propostas sobre as "mulheres" não são baseadas numa realidade dada qualquer, mas que elas surgem de nossos lugares na história e na cultura; são atos políticos que refletem os contextos dos quais nós emergimos e os futuros que gostaríamos de ver.

Referências bibliográficas

AMADIUME, Ifi. *Male Doughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1987.

BANTON, Michael e HARWOOD, Jonathan. *The Race Concept*. New York: Praeger, 1975.

BROOKE, John Hedley. *Science and Religion: Some Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

BROUGHTON, John. Women's Rationality and Men's Virtues. *Social Research*, v. 50, Fall 1983.

CHODOROW, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.

DALY, Mary. [Entrevista]. *Off our backs*, v. 9, May 1979.

DOUGLAS, Carol Ann. *Love and Politics: Radical Feminist and Lesbian Theories*. San Francisco, 1990.

FOUCAULT, Michel. *Herculine Barbin*. Tradução (do francês para o inglês) Richard McDougal. New York: Pantheon, 1980.

FRASER, Nancy e NICHOLSON, Linda. Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism. In: NICHOLSON, Linda. *The Play of Reason: From the Modern to the Postmodern*. Ithaca: Cornel University Press, 1999.

GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

JAGGAR, Alison. *Feminist Politics and Human Nature*. Tottowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1983.

JORDAN, Winthrop. *White Over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968.

JORDANOVA, Ludmilla. *Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine Between the Eighteenth and Twentieth Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

KOPYTOFF, Igor. Women's Roles and Existential Identities. In: SANDAY, Peggy Reeves e GOODENOUGH, Ruth Gallagher (eds.). *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1990, p. 77-98.

LAQUEUR, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. New York: New American Library, 1965.

LORBER, Judith. [Debate sobre *The Reproduction of Mothering*] *Signs*, v. 6, p. 482-486, Spring 1981.

LORDE, Audre. An Open Letter to Mary Daly. In: MORAGA, Cherrie e ANZALDÚA, Gloria (eds.). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, Mass.: Persephone Press, 1981, p. 94-97.

MOHANTY, Chandra Talpade. Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience. In: BARRET, Michele e PHILIPS, Anne (eds.). *Destabilizing Theory*. Cambridge, England: Polity, 1992.

MORGAN, Robing. Introduction/Planetary Feminism: The Politics of the 21st Century. In: ____ (ed.). *Sisterhood is Global: The International Woman's Movement Anthology*. Garden City, NY: Doubleday, 1984.

MORRIS, Colin. *The Discovery of the Individual*. London: SPCK, 1972.

NICHOLSON, Linda. Women, Morality and History. *Social Research*,

v. 50, p. 514-536, Fall 1983 [também em ____. *The Play of Reason: from the Modern to the Postmodern*. Ithaca: Cornel University Press, 1999].

____. *The Play of Reason: from the Modern to the Postmodern*. Ithaca: Cornel University Press, 1999.

OUTLAW, Lucius. Towards a Critical Theory of Race. In: GOLDBERG, David Theo (ed.). *The Anatomy of Racism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

RAYMOND, Janice. *The Transsexual Empire: The Making of She-Male*. Boston: Beacon Press, 1979.

____. *A Passion for Friends: Towards a Philosophy of Female Affection*. Boston: Beacon Press, 1986.

RICH, Adrienne. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Signs*, v. 5, p. 635-637, Summer 1980.

RUBIN, Gayle. The Traffic in Women. In: REITER, Rayna R. (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, 1975.

SCHIEBINGER, Londa. Skeletons in the Closet: The First Illustrations of the Female Skeleton in Eighteenth Century Anatomy. In: GALLAGHER, Catherine e LAQUEUR, Thomas (eds.). *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*. Berkeley: University of California, 1987.

SCHOCHET, Gordon. *Patriarchalism in Political Thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.

SCOTT, Joan. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1988.

SPELMAN, Elizabeth. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press, 1988.

TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

The Combahee River Collective. Black Feminist Statement. In: MORAGA, Cherrie e ANZALDÚA, Gloria (eds.). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, Mass.: Persephone Press, 1981, p. 210-218.

WEST, Cornell. Towards a Socialist Theory of Racism. In: ____ (ed.). *Prophetic Fragments*. Grand Rapids, Mich.: Africa World Press, 1988.

WHITEHEAD, Harriet. The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America. In: ORTNER, Sherry B. e WHITEHEAD, Harriet (eds.). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 80-115.

WILLIAMS, Walter L.. *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston: Beacon Press, 1986.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Tradução (do alemão para o inglês) de G. E. M. Anscombe. New York: Macmillan, 1953.

YOUNG, Iris Marion. Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, v. 3 (edição especial de *Women's Studies International Forum* 8), p. 173-183, 1985.

TRADUÇÃO
Luiz Felipe Guimarães Soares
REVISÃO TÉCNICA
Claudia de Lima Costa

Interpreting Gender

Abstract: *In this article the author deconstructs dominant understandings of two concepts central to feminist analysis itself: gender and woman. Much of post-1960s feminist scholarship has relied on the distinction between "sex" and "gender". Although this distinction has served many useful purposes (particularly that of allowing feminists to challenge biological determinism), it has also enabled feminists to preserve a type of dualistic thinking about women's identity. It has allowed feminists to think of differences among women as separable from that which women share. The author argues that this polar framework has enabled feminists to stress the deep differences between women's and men's culture-generated experiences. But, because the polar framework of contemporary society is neither completely stable or hegemonic nor links perfectly male and female experiences with male and female identified bodies, employing it as an unquestioned element of one's analysis also leads to problems. This framework fails to capture the gender deviance of many of us, reinforces cultural stereotypes of the meaning of female and male experience, and acts politically to suppress modes of being that challenge gender dualisms.*

Keywords: *gender dualism, biological foundationalism, experience, woman, feminist politics.*